Periódico mensual
Marzo 2015
Qollasuyu
Bolivia
Año 9
Número 103

Edición electrónica



TURISMO CHAMÁNICO.

En la amazonía peruana se vive la eclosión de un turismo en busca de salud y exotismo, lo que aprovecha una nueva serie de empresarios. En Bolivia, personajes similares buscan más bien tener influencia política en el gobierno.

Corrupción en el Fondo Indígena

Una reforma de este Fondo parece imposible, pues el gobierno está maniatado por su principal base de apoyo y desmunido de un marco teórico que le permita un enfoque diferente.

Este 12 de febrero un informe de la Contraloría reventó la pus de la corrupción en el Fondo de Desarrollo para los Pueblos Indígenas Originarios y Comunidades Campesinas (Fdppioyccc).

Según el informe, ese Fondo habría ocasionado daños al Estado por un valor de Bs 71 millones; presenta también una lista de 153 proyectos que desde 2010 y 2011 no se concluyen hasta la fecha, pese a que cuentan con un primer desembolso de hasta 800 mil bolivianos. Están involucrados en esa denuncia la candidata a la Gobernación de La Paz por el Movimiento Al Socialismo (MAS), Felipa Huanca, además de los senadores oficialistas Jorge Choque y Felipa Merino.

Este Fondo fue creado el 22 de diciembre de 2005 por Decreto Supremo 28571, en las postrimerías del gobierno de Rodriguez Veltzé. Ese gobierno sucedió al caótico de Carlos Mesa que tras marchas y bloqueos tuvo que dimitir. El gobierno de Rodríguez Veltzé transcurrió en calma pues se caracterizó por ceder, sin disturbios, a la presión de las organizaciones sociales.

Estas organizaciones, respecto a los indígenas, deseaban poder intervenir directamente en la gestión de recursos que eran administrados por un primer Fondo Indígena creado el 24 de julio de 1992 en la II Cumbre Iberoamericana de Jefes de Estado y de gobierno celebrada en Madrid, España y que empezó a ser funcional a partir de 1994. Bolivia adhirió a ese convenio en 1993.

Ese tipo de «gestión» indígena era solicitada, sin embargo, en los marcos de la degradación originada por el sistema colonial y marcada por la corrupción, aspectos que perjudicaron más antes la experiencia de «participación popular» promovida por el gobierno de Sánchez de Lozada. Cuando Evo Morales ganó las elecciones del 2005 siguió respecto a los indígenas la misma política inaugurada por los gobiernos anteriores, señalada por el posmodernismo culturalista.

Es así que ese Fondo, administrado por las organizaciones sociales indígenas, en septiembre de 2010 y tras un largo período de acumulación financiera, recién comenzó a financiar proyectos. Estos deberían haber sido proyectos productivos, pero como lo destapó la denuncia de la Contraloría parecen haber sido solamente el camuflaje para mantener un sistema de corrupción en gran escala.

Tenemos ahora un nuevo caso de un gobierno paralizado por un mecanismo por él generado. Una reforma radical del funcionamiento de este Fondo parece difícil, pues el gobierno está maniatado por la presión de su principal base de apoyo y parece desmantelado de un marco conceptual que pueda orientar una visión diferente de este problema: las ocho organizaciones que conforman el Directorio del Fondo de Desarrollo Indígena Originario Campesino, rechazaron el martes 24 de febrero por la noche que el gobierno se haga cargo de esa entidad estatal; a pesar de ello, el gobierno decidió su intervención mediante el Ministerio de Transparencia.

Fotos tapa: http://www.chamanismoparatodos.com/blog/los-peligros-de-la-ayahusca.
http://www.asociacioneleusis.es/2013/05/charla-de-josep-vila-en-malaga/



Depósito legal 4-3-116-05

e-mail:
info@periodicopukara.com

www.periodicopukara.com

Teléfonos: 71519048
71280141

Calle México Nº 1554, Of. 5
La Paz, Bolivia

Director:
Pedro Portugal Mollinedo

Comité de redacción:
Nora Ramos Salazar
Daniel Sirpa Tambo
Carlos Guillén

Colaboran en este número:
Rosemary Ximena Alanoca Espejo
David Ali Condori
Andrés Gautier
Jean-Loup Amselle
Christian Jiménez Kanahuaty
Carlos Macusaya

EL PERIODISMO EN LA CIUDAD DE EL ALTO

*Rosemary Ximena Alanoca Espejo**

El periodismo al ser un arte de informar a través de los medios de comunicación oral y escrita, principalmente por la radio y la televisión, su misión no sólo se enfoca en informar, sino también en orientar, educar y deleitar a la opinión pública. Y como ciencia, el periodismo investiga los fundamentos técnicos, económicos jurídicos y de organización de empresas periodísticas y de la comunicación social

Históricamente el periodismo surge como un acontecimiento de la revolución industrial, la sociedad democrática y el triunfo de la tecnología científica, su información requiere el interés social de la noticia, la verdad de su testimonio, la actualidad, novedad y oportunidad con la que se debe llegar al público receptor.

Cuyo objetivo de los periodistas también es avanzar en la línea de la verdad donde todos estamos sujetos a un perfeccionamiento. Este es el eje central de un periodismo que respeta la integridad y responsabilidad, porque es preciso utilizar este medio tan poderoso de la comunicación social para construir una sociedad mejor.

En la década de los noventa del siglo XX, José Gramunt, fundador y director de la Agencia de Noticias Fides, indicó que los medios de comunicación deben ser utilizadas para construir una sociedad mejor y "no para sembrar discordias inútiles, odios profundos y posiciones irreconciliables sino en comunicadores con verdad y eficacia dentro de la información" (José Gramunt, citado en Betty Jordán, 1991: 42-43).

Desde ese punto de vista, un periodista en su actividad profesional necesariamente debe ser preciso y conciso en profundizar sus conocimientos en los temas que se siente más conocedor de una manera íntegra y objetiva e imparcial dentro del ámbito periodístico en nuestro país Bolivia.

Dicho esto, es importante hacer una evaluación sobre el periodismo en la ciudad de El Alto, donde surgen algunas incógnitas como ¿Qué temas de información priorizan los medios de comunicación en la ciudad de El Alto? ¿Cómo esta observada la cobertura periodística en la urbe alteña? ¿De qué manera se puede mejorar la presencia y la calidad periodística en esta joven ciudad?

El Alto, que tiene aproximadamente un millón de habitantes, no es un lugar donde se mueven con gran presencia los periodistas de la prensa escrita, pues sólo cuenta con un diario: *El Alteño*. Aunque otros medios escritos tienen separatas dedicadas a la ciudad de El Alto, ese es el caso del diario *Cambio* que tiene cada semana un suplemento "El Cambio alteño" de 8 páginas que permite tratar temas de investigación como el trabajo infantil, la implementación laboral de los jóvenes mecánicos, el éxito de la orquesta sinfónico, etc. *La Razón* publica también una página diaria sobre El Alto bajo la sección "Ciudades El Alto", de la misma manera *El Diario*.

Pero lo curioso de estos los medios, es que muestran a la urbe alteña como una ciudad peligrosa, con mucha criminalidad, ya que una de cinco noticias tematiza hechos de delincuencia. Estas aseveraciones se pueden corroborar con los datos del Observatorio Nacional de Medios de la Fundación UNIR Bolivia (ONADEM, 2006), donde se menciona que en un 44% de notas periodísticas sobre El Alto, tienen un enfoque negativo. Todo esto nos muestra que la cobertura periodística en la ciudad de El Alto más se focaliza en la negatividad noticiosa, de ahí que la conciencia social muchas veces lo considera a la ciudad de El Alto como "peligrosa".

Si bien se considera que el periodista tiene una parte de responsabilidad en la representación que difunde de El Alto, no está siempre consciente del sesgo que puede contener sus notas. Como dijo el sociólogo Pierre Bourdieu, cada periodista es dependiente de un "habitus" fruto de una pertenencia social y de una historia colectiva que da por natural lo que tendría que ser analizado y criticado así cada periodista creerá que su manera de ver y analizar la realidad es la más "natural"(Pierre Bourdieu citado en Gonzales Ruis,1996:24).

Por tanto, se advierte la necesidad de mejorar la presencia y la calidad periodística de la cobertura periodística de El Alto. Esto implica, parcialmente una representación más equitativa, positiva y menos discriminadora de esta joven urbe.

Puesto que, la representación del periodismo en la ciudad de El Alto permite pensar que existe un desequilibrio negativo en cuanto a la cobertura periodística de esta urbe. La sistematización de la información contenida en las notas así como el análisis iconográfico pinta una ciudad peligrosa, víctima de la delincuencia.

En este sentido y con esta preocupación se piensa altamente necesario mejorar la cobertura periodística de la ciudad de El Alto. En eso se destacan tres ejes que se tienen que trabajar en las distintas redacciones paceñas y alteña: el aumento de la presencia periodística de El Alto, el mejoramiento de la calidad periodística y finalmente la diversificación de los temas de cobertura.

* Rosemary Ximena Alanoca Espejo es universitaria, carrera Comunicación Social UPEA.



A 30 años de un empeño:

El Alto tras la construcción de «nuestra modernidad»

*David Ali Condori**

1. Consideraciones preliminares

Este 06 de marzo, la ciudad de El Alto celebrará su trigésimo aniversario de creación como Cuarta Sección Municipal de la Provincia Murillo del departamento de La Paz. La urbe alteña, inicialmente considerada como *Ch'usa Marka* (pueblo vacío), hoy se ha convertido en *Jach'a Marka* (pueblo grande)[1]. Según, el Censo de Población y Vivienda del año 2012, El Alto tiene una población de 848.849 habitantes[2], lo que la constituye en una de las ciudades más pobladas de Bolivia.

Esta tasa de crecimiento poblacional, históricamente ha estado relacionado con la migración del campo-ciudad, ya que miles de mujeres y hombres llegaron a esta ciudad guiados por las promesas de mejores servicios y oportunidades económicas (Arbona, 2003), además de posibilidades sociales y el prestigio que ofrece las ciudades (Albó y otros, 1981). Estos migrantes son de primera, segunda, y tercera generación; en algunos casos son migrantes de doble residencia, porque aún mantienen su ligazón con sus comunidades de origen.

Pues, todavía se cree que las ciudades generan mejores condiciones de vida, como dice Ariel Gravano: "… la ciudad siempre ha estado relacionada con una consideración de la vida urbana asociada a la Modernidad y a cierto grado de calidad de las condiciones materiales y espirituales" (Gravano, 2003: 13).

Sin embargo, los habitantes de El Alto enfrentan una serie de problemas. como la falta de servicios básicos (sobre todo en las urbanizaciones de reciente creación), deficiencias en la atención de salud, educación, inseguridad ciudadana, malos servicios de transporte, falta de empleos y otras necesidades. Por esa razón, muchos como Luis Gómez suelen considerar a esta urbe como una *ciudad pobre* caracterizada por "… la urbanidad ruralizada" (Gómez, 2004: 15).

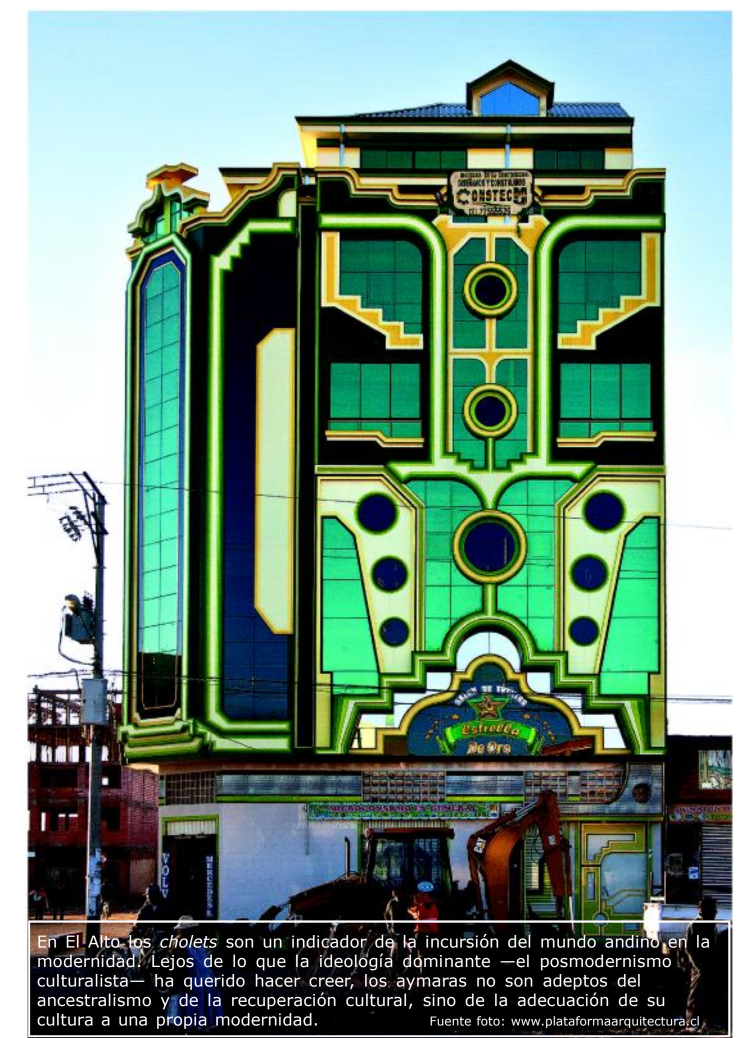
Ante esta situación, la población alteña tiene aspiraciones y expectativas de superar esa realidad carente; en su imaginario social está presente el sueño de construir una "ciudad moderna" equipada con una infraestructura urbana "sembrada de pavimento", los campos deportivos equipadas con césped sintético, construcciones de sedes sociales, etc. Hasta en lo familiar tienen el anhelo de construir una casa de piso, donde la planta baja estará destinada al comercio: es decir, serán tiendas. Así también, procuran comprarse un automóvil, aunque no sea de la última generación.

Muchos dirán, esto no tiene nada que ver con la modernidad; pero no es así, aquí en la ciudad de El Alto, permanentemente se está construyendo la "otra modernidad", una modernidad con sus propias particularidades, entre la cara aymara y la visión occidental. Por tanto, en los próximos párrafos presentaremos algunas aproximaciones de cómo se construye la "otra modernidad" o "nuestra modernidad" en la ciudad de El Alto.

2. El Alto entre: la cara aymara y la visión occidental moderna

La modernidad está asociada "… con ideas como: desarrollo, progreso, evolución y civilización" (Patzi, 2004: 19). Desde ese punto de vista, las grandes ciudades metropolitanas tienen las características de desarrollo y progreso, frente a las cuales El Alto aparecerá como una ciudad no moderna.

Pero en la urbe alteña se construye la "otra modernidad" o sea "nuestra modernidad", así como dice Partha Chatterjee que "… podría haber modernidades que no son nuestras o, para ponerlo de otra manera, hay ciertas particularidades de nuestra modernidad… mientras apreciamos como elementos valiosos de nuestra modernidad, otros consideran que no son modernos para nada" (Chatterjee, 2013: 7). En tal sentido, la "otra modernidad" se configura bajo la lógica del *obrismo* que "… privilegia el asfalto, el cemento, las grandes construcciones urbanas y la de jardinería" (Espósito y Arteaga, 2006: 39).



En El Alto los *cholets* son un indicador de la incursión del mundo andino en la modernidad. Lejos de lo que la ideología dominante —el posmodernismo culturalista— ha querido hacer creer, los aymaras no son adeptos del ancestralismo y de la recuperación cultural, sino de la adecuación de su cultura a una propia modernidad. Fuente foto: www.plataformaarquitectura.cl

En el imaginario intersubjetivo de la población alteña se concibe El Alto, como una ciudad equipada con obras de infraestructura *ornamentista* (propias del *obrismo*), por eso cuando se construyen grandes edificaciones como el "Polideportivo Héroes de Octubre", los vecinos suelen mostrar su satisfacción. Porque ese tipo de obras son símbolos significantes del desarrollo urbano. Entonces, cuanto más obras de "gran impacto" se construyan en esta ciudad, la conciencia social atribuirá más modernidad. Razón por que en las demandas barriales que se presentan en el POA del Gobierno Municipal de El Alto, la mayor parte de los proyectos están destinados a la construcción de enlosetados o pavimentado de vías, canchas de césped sintético, construcción de sedes sociales y otras obras *infraestructuristas*.

En consecuencia, el significado de la obras puede llegar a definir

* David Ali Condori es sociólogo y miembro de la Comunidad Académica de Estudios Sociales (CAES).

las conductas y actuaciones de la población, puesto que en la conciencia social, las *mega-obras* implican una visión de desarrollo y bienestar, aunque muchos vivan en sus hogares sumergidos en la pobreza. Por tanto, El Alto está en constante construcción de "nuestra modernidad", mostrando un rostro progresista y pujante.

Hasta aquí hemos visto, la cara occidental modernista de El Alto, con sus propias particularidades de "nuestra modernidad", donde poco o ninguna importancia tiene las identidades culturales indígenas. Entonces, ¿dónde queda la cara aymara o indígena de la ciudad de El Alto?

Se dice que El Alto, es una ciudad mayoritariamente aymara-quechua. Sin embargo, la cuestión de lo aymara-quechua, se reduce al plano simbólico, lingüístico y étnico. Así por decir, en las fiestas se practican *ch'allas* o *ayni*, pero la particularidad de "nuestra modernidad", es decir, se ch'alla o se lleva como ayni, la *cerveza paceña*.

En el mismo sentido, muchos habitantes de esta urbe son aymara o quechua hablantes, pero éstos generalmente suelen pensar en la lógica occidental moderna. Pues el anhelo del aymara migrante en esta ciudad, casi siempre será tener una casa de piso y un automóvil, esa casa tendrá sus propias características como los *cholets*[3] y el automóvil muchas veces será de segunda o tercera mano, ahí también se construye la "otra modernidad" en el nivel micro social. Finalmente, la característica más visible de la cara aymara de la ciudad de El Alto es la pertinencia étnica indígena: los rasgos somáticos de sus habitantes.

De esta manera, se evidencia la conjunción de dos civilizaciones: la occidental moderna y la civilización indígena, que da lugar al surgimiento de "nuestra modernidad". En esa perspectiva, El Alto se constituye en un espacio de abigarramiento cultural, donde las diferentes culturas conviven y van conformando el nuevo entramado de la "otra modernidad".

3. Consideraciones finales

Para terminar, queremos señalar que en estos 30 años El Alto es una ciudad en constante crecimiento, que reinventa su "propia modernidad". Pues los alteños han construido el imaginario de su ciudad equipada con los servicios de consumo colectivo y obras de infraestrutura *ornamentista*, las cuales se constituyen en símbolos de desarrollo urbano.

Entonces, las obras en el mundo de la vida cotidiana alteña se convierten en objetos de satisfacción y su significado le confiere nociones de progreso. Entonces, los comportamientos y acciones de la colectividad están vislumbrados por ese ideal de "ciudad moderna", tanto en el espacio público urbano, como en el ámbito privado (como la construcción de *cholets*).

Por tanto, la urbe alteña es un espacio que permite la emergencia de nuevas configuraciones urbanas, lo que implica cambios de actitudes en la población migrante, dando lugar a la aceptación de las nociones del desarrollo urbano-moderno, con una particularidad de la "otra modernidad".

Bibliografía

ALBÓ, Xavier y otros (1981). *La cara aymara de La Paz. I. El paso a la ciudad*. La Paz: CIPCA.

ARBONA, Juan Manuel (2003). *Ver y hacer política en la ciudad de El Alto. Capacidades políticas y actividades económicas*. La Paz: P.N.U.D.

CHATTERJE, Partha (2013) *Nuestra modernidad*. La Paz: Autodeterminación.

ESPÓSITO, Carla y ARTEAGA, Walter (2006). *Movimientos Sociales Urbano-Populares en Bolivia: Una lucha contra la exclusión social, económica y política*. La Paz: UNITAS.

GACETA OFICIAL DEL ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA (2013) Decreto Supremo Nº 1672. Bolivia: población según municipio. La Paz.

GÓMEZ, Luis (2004). *El Alto de pie. Una insurrección aymara en Bolivia*. La Paz: textos rebeldes.

GRAVANO, Ariel (2003). *Antropología de lo barrial. Estudios sobre producción simbólica de la vida urbana*. Buenos Aires: Espacio.

PATZI, Félix (2004). *Sistema Comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal*. La Paz: CEA.

QUISPE, Marco (2004). *De Ch'usa Marka a Jach'a Marka* (De pueblo vacío a pueblo grande). La Paz: Plural.

[1] Véase QUISPE, Marco (2004) De Ch'usa Marka a Jach'a Marka (De pueblo vacío a pueblo grande), Plural editores, La Paz-Bolivia.

[2] Datos del Censo 2012 publicados en el Decreto Supremo Nº 1672, del 31 de julio de 2013 (Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia, 2013).

[3] Es la arquitectura con características tiwanacotas o con formas y colores de aguayos, donde se exhiben los colores más resaltantes.



Je suis Charlie:

Reflexiones sobre el asesinato en los locales de Charlie Hebdo

Andrés Gautier*

Comparto la consternación provocada en Francia y otros países por el atentado realizado en contra esos grandes dibujantes iconoclastas que son Charb, Wolinski, Cabu y Tignous, Elsa Cayat (psiquiatra y psicoanalista, tenía la columna «diván» en «Charlie-Hebdo», única mujer muerta en el atentado) y en contra de las otras personas que se encontraban en ese momento en los locales de Charlie-Hebdo. Wolinski acompañó mi vida desde los acontecimientos de Mayo del 68 con una caricatura que está colgada en nuestro departamento en Suiza, con el siguiente texto: "Depuis que j'ai vu, je ne veux pas mourir idiot." ("Desde que he visto, no quiero morir como idiota").



Foto de Sabucedo, P.. 2015. *Je suis Charlie*. Extractada de: http://pablosabucedo.tumblr.com/

Pero me distancio rotundamente del uso político que se está haciendo del evento. Como dice uno de los dibujantes sobrevivientes de Charlie-Hebdo, Luz: "Esas manifestaciones están en "contrasentido" de Charlie."

Lo que ha ocurrido en Paris y después del ataque a Charlie-Hebdo es la consecuencia de la marginalización social en Francia de los migrantes de las excolonias. Las revueltas de los años 90 y 2000 en los suburbios de Paris que fueron reprimidas, pero no consideradas en su significado, nos vuelven como un boomerang. Para ilustrar lo que estoy diciendo les recomiendo ver la admirable y dura película de Mathieu Kassovitz "El Odio" (La Haine).

Mientras predominen las leyes del más fuerte del sistema capitalista, promoviendo riquezas y miseria, mientras perdure la mentalidad eurocentrista, discriminatoria, racista con resabios de la mentalidad colonial, mientras predomine la exclusión social con todas sus secuelas psicológicas y sociales, se estará generando odio y violencia en el Occidente mismo.

Cuando políticos como Sarkozy o escritores como Vargas Llosa hablan de la "defensa de la civilización", utilizan un concepto fundamental, pero cuando pretenden que la civilización se encuentra solamente en el "Occidente" que hay que defender frente a la barbarie de otros pueblos, se vuelve un concepto muy dudoso. Frente a la crisis del sistema económico en Europa, es una maravilla tener un enemigo externo sobre el cual dirigir toda la atención con palabras movilizadoras como es la "Libertad de expresión".

Alice Cherki, psicoanalista francesa de origen argelino, de familia judía, quien trabajó con Frantz Fanon desde que fue jefe de la clínica psiquiatrica de Blida-Joinville (Algeria) en los años 50 del siglo pasado, ha escrito una obra muy importante para entender lo que está occurriendo actualmente, donde muestra los factores que promueven el integrismo. Esta obra recibió el premio "Oedipe" en 2007 y tiene como título "La frontière invisible – Violences de l'immigration" La frontera invisible – Violencias de la immigración.

Parte en su reflexión de la noción metapsicológica freudiana de extranjero, lo extranjero y extraño en uno mismo en la medida que está rechazado, lo que tiene sus efectos en lo político, provocando profundas limitaciones en el proceso de subjetivación, como Alice Cherki ha podido experimentar en el trabajo con los descendientes marcados por la colonización, la descolonización y sus violencias. En otras palabras, las vivencias traumaticas ajenas en uno mismo, no resueltas, que no han encontrado formas de expresión y de integración en su propia personalidad son bombas de tiempo a nivel individual y colectivo.

Por demás, como Alice Cherki explica muy bien: "La «silenciación» por la historia oficial… (hace) que los pedazos de historia denegados… queden encriptados a través de varias generaciones. Lo que no ha podido ser reconocido y simbolizado vuelve en los descendientes en formas que van desde las andanzas psíquicas sin rumbo hasta las producciones delirantes. » (Todos los textos escritos en francés han sido traducidos por mi persona).

Hay que decir claramente que, hasta hoy, el horror de la colonización ha sido denegado en los países del norte: no está elaborado. La culpa histórica está denegada. Hubo un Nuremberg porque la Alemania nazi perdió la guerra, pero nunca hubo un juicio por los crímenes de la colonización.

En el periódico francés, Le Monde (27 de diciembre 2007), Bertrand Legendre y Gaídz Minassian escribieron : «El Sur no mendiga más ayuda al Norte. Exige reparaciones… El continente (africano) entero grita justicia…» (Y no solamente el continente africano).

Que estos hijos e hijas de la inmigración, impregnados por el odio y la violencia, sean una presa fácil para todo tipo de fundamentalismo polarizador bélico, dando un sentido y una razón al odio y la violencia, no es sorprendente. Es, a la vez, un pensamiento que conviene a la mayoría de los políticos de Occidente. Como dijo Bush después del 11 de septiembre: "quién no está con nosotros, está contra nosotros", iniciando las guerras devastadoras por intereses económicos en el próximo Oriente con la aprobación de Europa, provocando con la guerra del Irak en 2003 el nacimiento de los movimientos más bélicos que el próximo Oriente haya conocido.

Como después del 11 de septiembre, parece que las victimas de Charlie-Hebdo van a servir más a los intereses bélicos de "Occidente" cuyo pueblo tiene que tragarse la píldora de "la guerra por la civilización".

Los políticos son maestros en la manipulación de masas, en el aprovechamiento de la tendencia a la ingenuidad regresiva del ser humano como Freud la describió en "Psicología de Masas y análisis de yo".

La Paz, el 17 de enero de 2015

* La presente nota es el punto de vista de un psicoanalista. El autor actualmente trabaja y vive en Bolivia.

Turismo chamánico:

La fiebre del ayahuasca en la selva amazónica

*Jean-Loup Amselle**

El chamanismo amazónico, lejos de ser el hecho tradicional descrito por los antropólogos (chamanes viviendo en «comunidades tradicinales» que atienden sólo a los autóctonos), es una práctica apropiada por chamanes recientemente ingresados a esa actividad.



En la iconografía que acompaña al chamanismo de la ayahuasca es común ahora mezclar motivos nativos con hindues, tibetanos y de otras inspiraciones, lo que demuestra la influencia *new age* en lo que se quiere hacer pasar como cultura indígena pura.
Fuente ilustración: http://blog.multaspordrogas.com/index.php/mitos-ayahuasca/

Desde hace algunas décadas la región Amazónica del Perú es el escenario de una afluencia creciente de turistas que llegan de todas partes del mundo en busca de un brebaje alucinógeno, el ayahuasca. Esta sustancia, ingerida bajo el control de los chamanes, causa visiones y supuestamente logra curar ciertas enfermedades. Así, el turismo chamánico se ha convertido en una verdadera industria y en un fenómeno de moda que irrumpe crecientemente en el espacio público y en los medios de comunicación de los países occidentales. Son incontables los testimonios de quienes han tenido aventuras psicodélicas y que, por razones místicas o medicinales, se dirigen a los chamanes de la selva para consumir esta poción mágica.

A falta de datos estadísticos oficiales en el Perú, es imposible cuantificar los flujos turísticos, los cuales son muy difíciles de captar, por otra parte, ya que la mayoría de los traslados y hospedajes se contratan directamente en las páginas web de los chamanes, estableciéndose en lugares dispersos dentro de una vasta zona geográfica.

En los campamentos nombrados *lodges* o albergues, situados en la selva, cerca de los centros urbanos de Iquitos, Pucallpa y Tarapoto, los chamanes reciben a los turistas por períodos que van de unos cuantos días a varios meses. Al amparo de una naturaleza salvaje y cuidadosamente escenificada, se invita a los huéspedes a participar en "ceremonias" en las que se ingiere ayahuasca. Paradójicamente ahí mismo se exponen muestras de la flora y de la fauna amazónica y se valora la proximidad a las "comunidades nativas". Sin embargo simultáneamente también se destacan las condiciones de confort occidental que ofrecen los albergues. Así, la página de Wikipedia consagrada al campamento "Blue Morpho" situado cerca de Iquitos, dirigido por el chaman "gringo" Hamilton Souther y sus asistentes peruanos, elogia el encanto de la "selva amazónica" sin dejar de insistir en las condiciones de higiene y seguridad que se ofrecen a los turistas. Estos *lodges* o albergues, frecuentemente cercados y protegidos por guardias armados, forman un tipo de "comunidades cerradas" que aíslan a los turistas del mundo social amazónico con el fin de aumentar su comunicación con los "encantos" del bosque.

La red del chamanismo amazónico

El desarrollo del turismo amazónico cuyo centro es el consumo de la ayahuasca, se inscribe en la organización de un proceso económico que combina varias fases e involucra a diversos protagonistas que le agregan un valor particular al producto. La cadena de actividades que articula dicho sector se eslabona hacia adelante y hacia atrás con la práctica del chamanismo amazónico propiamente dicho. En su organización se requiere distinguir en primer lugar a los "promotores de la fe chamánica" que se apoyan en una larga serie de materiales, tecnologías e instituciones: libros, periódicos, revistas, películas, documentales, vídeos, sitios web, direcciones regionales de las oficinas de turismo en Perú, asociaciones francesas de corte espiritualista y *new age* interesadas por "la exploración de lo extraordinario", etc.[1]

Todos estos materiales y asociaciones ocupan el lugar de los apóstoles de una fe que pregona la existencia de "plantas que enseñan" o "plantas directoras". Dichas creencias extienden las ideas románticas sobre la potencia de la videncia, de lo sobrenatural y de la medicina "holística". La difusión de dicha fe también se apoya en los textos de los predecesores más renom-

* Antropólogo, Director de estudios del EHESS y autor de *Psychotropiques. La fièvre de l'ayahuasca en forêt amazonienne* (Psicotrópicos. La fiebre del ayahuasca en la selva amazónica), Albin Michel, 2013.

brados del consumo de sustancias alucinógenas como Antonin Artaud, Henri Michaux, Aldous Huxley, Allen Ginsberg, William Burroughs, Carlos Castañeda, así como en las obras más recientes de los escritores franceses adeptos al chamanismo y a la ayahuasca. Entre estos, los más citados son: Corinne Sombrun[2], Amélie Nothomb[3] y Vincent Ravalec[4]. Pero, sobre todo, es el ensayista Jeremy Narby y el cineasta Jan Kounen quienes más han difundido la vulgata chamánica en detrimento de una producción antropológica seria, haciendo un gran esfuerzo para dirigir hacia la Amazonía grandes masas de turistas. En su libro «*Le Serpent cosmique, l'ADN et les origines du savoir*»[5], ("la Serpiente cósmica, el ADN y los orígenes del saber"), Jeremy Narby establece una aproximación entre la estructura del ADN y la serpiente cósmica —la anaconda— cuya visión, se supone, debería acompañar sistemáticamente al consumo de ayahuasca. Pero en la promoción de dicha bebida las películas de Jan Kounen juegan un papel diferenciado, como sucede en el documental "Otros mundos", ahora visible en YouTube. En este documental se presenta un reportaje realizado principalmente en la comunidad shipibo sobre el universo del ayahuasca en la Amazonia peruana. El film muestra algunas entrevistas hechas a investigadores que acreditan la idea de que las alucinaciones generadas por la ayahuasca son "verdaderas" y que han logrado anticipar ciertos descubrimientos científicos[6]. En el documental se maneja la idea de los arquetipos junguianos presuntamente anclados en las profundidades tanto de la memoria del individuo (ontogenia) como en la de la especie (filogenia), o los planteamientos fundamentalistas de los musulmanes o cristianos, e incluso las especulaciones de algunos físicos relativas al bosón de Higgs en su versión popularizada como "la partícula de Dios".

"Blueberry", es otra obra cinematográfica de ficción libremente adaptada del comic de Moebius, y cercano al personaje místico de Alexandro Jodorowsky. En dicho film se pone en escena a Guillermo Arévalo, uno de los principales empresarios chamánicos del Perú, que actúa su propio rol de chamán[7].

Los empresarios chamánicos

En el contexto del desarrollo del turismo, fue hasta hace una veintena de años que el término de chamán de origen siberiano substituyó al de curandero para designar a los sanadores. No es necesario concederle un valor absoluto a la designación de los sanadores ya que esta sirve esencialmente para que los actores se posicionen en el mercado del ayahuasca. Los grandes chamanes vinculados al desarrollo de este sector: peruanos o extranjeros, autóctonos o mestizos les conceden un valor relativo a estas categorías. Por ello, el destacar una identidad étnica "autóctona" por parte de algunos curanderos etiquetados como "mestizos" puede servir para legitimar su conocimiento profundo de la medicina "tradicional" y gracias a este reconocimiento, mejorar su acceso y posición en el mercado de la curación chamánica. Toda la gama de las filiaciones identitarias se encuentran así representadas. Guillermo Arévalo, por ejemplo, gran empresario chamánico de Iquitos, pertenece a la "etnia" shipibo, a la cual se le reconoce principalmente por el poder de sus chamanes. Pero, en el negocios del ayahuasca operan también chamanes "mestizos" y norteamericanos e incluso entre éstos se encuentra un Francés, Jacques Mabit, conocido por atender en su centro terapéutico "Takiwasi" de Tarapoto a toxicómanos europeos y peruanos.

El chamanismo amazónico, lejos de ser una hecho "tradicional" descrito por los antropólogos, es decir: de los chamanes viviendo en "comunidades tradicionales" que atienden sólo a los autóctonos, es efectivamente una práctica que se han apropiado los chamanes que han ingresado recientemente a esta actividad y sobre la cual han ejercido modificaciones. Se trata en primer lugar de los "mestizos" que aparecen en el mercado de la ayahuasca después del auge del caucho (fines del siglo XIX y principios del siglo XX), seguidos por los occidentales, a veces formados antropológicamente bajo el modelo de Castañeda, y que comenzaron su carrera como guías de los "back-packer" (mochileros) deseosos de lanzar-se al descubrimiento de la "jungla" amazónica.

Los grandes empresarios chamánicos se sitúan a la cabeza de extensos campamentos y obtienen buenas ganancias gracias el cobro de tarifas muy elevadas —que van de 50 a 170 dólares diarios— por hospedar a los turistas. Los precios del alojamiento contrastan con los bajos salarios que los mismos empresarios les pagan a los chamanes y demás empleados peruanos que trabajan bajo sus órdenes[8]. Pero junto a estos "chamanes-operadores", existen además un gran número de "curanderos" de menor importancia, tanto extranjeros como peruanos, que no han logrado armar un campamento y los cuales sobreviven atendiendo a uno que otro extranjero y ocupándose de los clientes peruanos de bajos ingresos.

Los turistas

Al igual que la noción de chamán, la categoría misma de turista es una creación del sector del chamanismo amazónico. Los propios turistas no se ven generalmente como tales. Los chamanes autóctonos o mestizos que trabajan en los campamentos distinguen por lo general a tres clases de turistas. Los turistas místicos o "psiconautas" venidos a la Amazonia para lanzarse a la exploración de si mismos, con el fin de tener visiones de jaguar o anaconda de las cuales posteriormente harán dibujos. Esto se puede ver en el reportaje de "Enviado especial-Viajes chamánicos" difundido por France 2, en 2008. En el documental se ve a un turista francés "poseído", desplazándose como un jaguar y teniendo grandes dificultades para reencontrar una forma humana. El segundo grupo lo conforman los turistas medicinales o los pacientes, que van a estos centros chamánicos para curarse de enfermedades orgánicas como el cáncer, la esclerosis en placas, el SIDA, etc. así como de enfermedades psíquicas. Entre estos turistas se encuentran enfermos terminales que llegan a Amazonia después de que ya intentaron todo en otro lado. Y en tercer lugar también llegan a la región amazónica del Perú aquellos sujetos que quieren iniciarse en la medicina del ayahuasca para convertirse a su vez en chamanes.

Pero, según los chamanes, es el mal del « stress », la verdadera enfermedad de Occidente y el eje del negocio de los centros chamánicos. Como ellos mismos dicen: "Ustedes los Occidentales tienen la riqueza, mientras nosotros los chamanes peruanos tenemos la sabiduría". Esto lleva a considerar que, de cierta manera, es el "Sur" el que atiende al "Norte" en realidad, y no al revés. Esta opinión se refuerza si se considera que el costo de la asistencia médica es cada vez más cara para la población en Occidente; aunque incita a preguntarse si en un futuro próximo la Amazonia no se convertirá en un inmenso hospital o básicamente en un vasto asilo medicalizado para ancianos.

En todo caso, es en esta dirección en la que se orientan cierto número de "chamanes-operadores". Éstos se proveen de psicólogos y de médicos, e incluso deciden abandonar el "ayahuasca-turismo" a favor de la construcción de hospitales alternativos que ofrecen un abanico de posibilidades de atención clasificadas como "tradicionales". En estos nuevos centros, como el caso de la clínica "Shipibo Shinan" de Santa Rosa de Dinamarca sobre el río Ucayali, se reserva un espacio particular a la clientela femenina cuyos cuidados específicos debe ser atendida por curanderos autóctonos. De esta manera se asiste a una especialización de los proveedores de cuidados en función de las necesidades de las distintas categorías de clientes, en particular de las mujeres que temen ser hostigadas por los avances de ciertos chamanes.

Así, la tercera categoría de turistas es la de los discípulos. Muchos "chamanes-operadores" en efecto, ya no se limitan a hospedar a los turistas en estancias que van de una semana a varios meses. A lo largo de extensos períodos de tiempo, se forman también aprendices o adeptos que, una vez iniciados en la medicina amazónica de las plantas "que enseñan", se dedican a transmitir dicho conocimiento instalándose como "médicos vegetalistas" en todo el mundo. Ellos dirigen hacia los centros terapéuticos de la Amazonia peruana a todos los clientes que pretenden, de una forma u otra, solucionar problemas psíquicos, orgánicos o de dependencia a distintas drogas.

Los fracasados del chamanismo de la ayahuasca

Estas redes de phitoterapeutas forman un tipo de secta, aún cuando es difícil probar que los discípulos renuncian a sus bienes a favor de su "amo o maestro". Por eso el chamanismo amazónico del ayahuasca llamó la atención de organismos públicos o privados como la Misión Interministerial de Vigilancia y Lucha contra los Desvíos Sectarios ("Miviludes"[9]) o de "Psicoterapia Vigilante". Estos últimos han denunciado los delitos de un chamanismo *New Age*, desnaturalizado, que adoctrina a los



individuos para someterlos a la influencia de charlatanes. Varias acciones judiciales se intentaron llevar a cabo en contra de las "cabezas" de las redes ubicadas en Francia que dirigían a los candidatos al "viaje" hacia los centros amazónicos. Los procesos judiciales concluyeron en 2008, con la prohibición definitiva del ayahuasca, sustancia que desde entonces fue considerada en Francia dentro de la categoría de "estupefacientes". Las críticas dirigidas por estos organismos al chamanismo *New Age*, aunque no carecen de fundamento, presuponen la visión romántica de un chamanismo "tradicional" dotado de todas las virtudes. Este chamanismo tradicional es tipificado como patrimonio cultural por parte del gobierno peruano. La posición de dicho gobierno es claramente ambigua ya que, por un lado, defiende el uso "auténtico" del ayahuasca, tal y como se practica aún en las "comunidades nativas" de la Amazonia, al mismo tiempo que, por otro lado, fomenta el desarrollo del turismo relacionado con esta sustancia. Esto último conlleva la corrupción de la medicina "tradicional" amazónica, además de que provoca múltiples "accidentes" de todo tipo.

En principio se trató de varios casos de "violaciones" o de relaciones sexuales no consentidas que se atribuyeron a los chamanes. Sin que se puedan delatar los casos de violaciones probadas, no hay que desdeñar que el chamán goza de una reputación de seductor por la "energía" que desprende su persona y la cual, supuestamente, provoca un atractivo particular para los jóvenes turistas occidentales que viajan a la Amazonia. Pero, más allá, de este riesgo "sexual", el consumo mismo del ayahuasca no está exento de peligros pues ya no se contabilizan los casos de paros cardiacos, de mal viaje o de fallecimientos que se producen después de la absorción de esta bebida. Uno de los "accidentes" que tuvo más eco en los medios de comunicación franceses, fue la muerte del trapecista minusválido Fabrice Champion ocurrido en 2011 en el centro "Espíritu de Anaconda" de Iquitos[10]. Versiones contrarias circulan con respecto a esta muerte brutal: unos incriminan al chaman Guillermo Arévalo, mientras que otros lo disculpan argumentando la imprudencia del trapecista.

Sea lo que sea, estos accidentes, relativamente frecuentes, plantean problemas a las autoridades turísticas peruanas que ven en el "ayahuasca-turismo" una bolsa financiera consecuente. Por ello buscan regular la profesión de chaman al igual que intentan asegurarse de que los turistas que llegan a Perú para consumir ayahuasca tengan una condición física que les permita soportar la absorción de dicha sustancia. Así se proyecta elaborar listas de chamanes "autorizados", un tipo de tradi-prácticos (tradicionales-prácticos) que de cierta manera ejercerían el monopolio de la medicina amazónica. De igual manera pretenden exigir un certificado médico a los turistas que llegan a consumir ayahuasca. Se trata pues de un verdadero proceso de medicalización del turismo chamánico dirigido al consumo de ayahuasca y orientado por las autoridades turísticas del Perú que operan en la Amazonia. Este proceso contrasta, desde luego, con el carácter fragmentario y diferenciado del chamanismo no regulado.

El uso del ayahuasca, que antiguamente no se practicaba más que por algunos grupos autóctonos de la selva amazónica, y solamente en algunos momentos de su vida social, se difundió en las últimas décadas a otros grupos mestizos y extranjeros relacionados con el desarrollo económico de esta región y en detrimento del uso de otras sustancias psicotrópicas utilizadas antes masivamente como el tabaco. Esta planta "directora" o "maestra", supuestamente dotada de "espíritu", pasó a ser un tipo de nueva religión para los turistas que viajan a la Amazonia o que la ingieren en los países occidentales donde su consumo se tolera como Holanda, Bélgica, Portugal etc. Dicha religión substituye las antiguas creencias y, en cierta forma, proporciona una derivación del hombre hacia un mundo extra-humano, es decir, vegetal.

Aislando al individuo del universo social en el que vive, al orientarlo hacia su yo interior y al conectarlo exclusivamente al "espíritu" de la planta, el chamanismo amazónico representa efectivamente un instrumento importante de despolitización de los actores sociales. En este sentido, ese chamanismo desempeña un papel similar a todas las técnicas psicológicas que tienen como efecto "normalizar" al sujeto, hacerlo entrar en la fila y así soportar su condición particular sin involucrarse con su entorno social. El "ayahuasca-turismo" seguramente tendrá un futuro en el marco de la decadencia de los grandes relatos (marxismo, psicoanálisis, derechos humanos, etc.) y del florecimiento de toda una gama de espiritualismos *new age* que brotan por todas partes y que no hacen más que retomar los grandes temas del romanticismo. En el fundamento del romanticismo, subyace la idea de que el hombre se encuentra limitado en el mundo y que debe abrirse hacia otros universos. En particular, debe deshacerse de la cubierta científica y técnica que lo rodea para volverse más sensible a las influencias espirituales y cósmicas, o incluso a las propiedades ocultas de los minerales, de los vegetales y los animales. Así este chamanismo y este turismo *new age*, promueven el contacto con el cosmos y pretenden reunir la energía espiritual que se desplaza de India hacia las Américas indias, reproduciendo la figura romántica de la fractura del mundo material como medio de acceso al universo espiritual.

El turismo chamánico centrado en el ayahuasca da pruebas de un aumento de lo irracional que, al encontrar sus raíces en un pasado lejano, se hace más atractivo hoy en día en la medida en que se corresponde con la fase actual del capitalismo. Se puede calificar a este capitalismo de "tardío" pero, a falta de poseer su acta de defunción, se preferirá definirlo como "adictivo". Esto con el fin de hacer hincapié en las múltiples capacidades de seducción que el mismo le ofrece al individuo, ya sean éstas puramente simbólicas en el marco del consumo masivo o que se apoyen en la absorción de sustancias alucinógenas como el ayahuasca.

[1] En particular, el Instituto de Investigación sobre las Experiencias Extraordinarias (INRESS) y su revista "Inexplorada".

[2] Corinne Sombrun, *Journal d'une apprentie chamane*, (Diario de una aprendiz de chaman), Pocket, 2004.

[3] «*Les voix intérieures d'Amélie Nothomb*» (Las voces interiores de Amelia Nothomb), Inexploré, Revista del INREES, n°17, enero-marzo de 2013.

[4] Vincent Ravalec, Mallendi et Agnès Paichelet, *Bois sacré. Initiation à l'iboga* (Bosque sagrado, iniciación al Iboga) Au Diable vauvert, 2004. Ver también la obra realizada en común con Jan Kounen et Jeremy Narby, *Plantes et chamanisme. Conversations autour de l'iboga et de l'ayahuasca* (Plantas y chamanismo. Conversaciones en torno al iboga y al ayahuasca), Paris, Mama Editions, 2008.

[5] Jeremy Narby, *Le serpent cosmique, l'ADN et les origines du savoir*, Georg, 1997.

[6] "D'autres Mondes" (Otros mundos), Jean Kounen. (Documental ... - YouTube www.youtube.com/watch?v=FGWLsknuCvA
Las mismas ideas se encuentran en el artículo del psicoanalista Sarga Tisseron sobre la película de Arnaud Desplechin, Jimmy P., inspirado del libro de G. Devereux, *Psychothérapie d'un Indien des Plaines*, (Psicoterapia de un Indio de los Llanos), Haya, 1998 [« Jimmy P., un mode d'emploi très actuel» ("Jimmy P., un método de empleo muy actual")], *Liberación*, 18 de septiembre de 2013).

[7] Blueberry, l'expérience secrète (Blueberry, la experiencia secreta), DVD, 2005.

[8] Un secretario de uno de los centros declaró ganar 250 dólares al mes.

[9] Miviludes, Reporte anual 2009: www.miviludes.gouv.fr/

[10] Quand le chamanisme emporte ses adeptes (Cuando el chamanismo se lleva a sus adeptos): www.lejdd.fr/.../Quand-le-chamanisme-emporte-ses-adeptes-441405?



El año 2010 para someterse a sesiones rituales que incluyen la ingesta de la ayahuasca, la turista Catina Uti Klingelfeld de 23 años viajó desde Iquitos hasta la localidad de Barrio Querido, en la espesura de la selva peruana. Allí su experiencia mística concluyó con grandes hematomas en el rostro y el cuerpo, causadas por Ángel Alvarado Quiroz, el chamán que contrató para el ritual, y por un vecino de este, en una agresión que hasta ahora no ha sido totalmente aclarada. En el imaginario de estos nuevos chamanes, las "gringas" vienen de lejos no solamente porque tienen un vacío espiritual o problemas de salud, sino también por frustraciones sexuales que ellos se creen también en el deber de solucionar.

Fuente ilustración: http://elcomercio.pe/lima/sucesos/joven-alemana-fue-violada-golpeada-salvajemente-durante-sesion-ayahuasca-iquitos-noticia-450258?ref=portada_home



Trabajos del PIEB:

Crítica a algunas publicaciones sobre lo plurinacional en Bolivia

Christian Jiménez Kanahuaty

La construcción de la nación en su interior trajo consigo este debate y estas contradicciones.



Resulta interesante pensar las ciencias sociales en Bolivia desde las investigaciones realizadas y financiadas por la Fundación PIEB-Bolivia. Cuando resulta que la modernidad no da tiempo para nada, los financistas resuelven el problema y generan investigaciones que tienen que ver con la actualidad. Una actualidad política que en el caso de Bolivia, agrupa todas las miradas y cuestionamientos sobre lo plurinacional, sobre su faceta institucional, política, cultural, simbólica e identitaria.

Fueron ocho las últimas investigaciones sobre el tema plurinacional: 1) La Bolivia del siglo XXI, nación y globalización. Enfoque internacional y estudios de caso. 2) Una disyuntiva complicada: Bolivia plurinacional y los conflictos de las identidades colectivas frente a la globalización. 3) Lejos del Estado, cerca de la nación. Ser boliviano en el Beni en tiempos del Estado Plurinacional. 4) Nación, diversidad e identidad en el marco del Estado Plurinacional. 5) Paisaje, memoria y nación encarnada. Interacciones ch'ixis en la Isla del Sol. 6) Pachakuti: El retorno de la nación. Estudio comparativo del imaginario de nación de la Revolución Nacional y del Estado Plurinacional. 7) Construcción simbólica del Estado Plurinacional de Bolivia. Imaginarios políticos, discursos, rituales y celebraciones. 8) "MAS legalmente, IPSP legítimamente". Ciudadanía y devenir Estado de los campesinos indígenas en Bolivia.

A modo general podríamos decir que muchas de las investigaciones se enmarcan en una construcción de lo nacional desde un ámbito multicultural, donde los derechos, la igualdad, la tolerancia y la integración conforman una serie de parámetros con los cuales la unidad se presenta en Bolivia, a pesar de la diversidad. Sin embargo, y aunque otras investigaciones recuperan una tradición, digamos más en atención a ideologías como el Katarismo o las metodologías del Taller de Historia Oral Andina, o la presencia de una fuerte sociología de los movimientos sociales, lo que tenemos es un estado de la cuestión nacional desde un fragmento conservador y posmoderno, donde las identidades más que problematizarse se las ha trabajado relacionalmente y el conflicto si bien aparece, lo hace como un constructor de nación, lo cual, no es nada nuevo. La bibliografía en ciencias sociales, sobre este aspecto va desde los trabajos comparativos de Barrigton Moore, pasando por los de E. P. Thompson, hasta los desarrollados por Florencia Mallón, Agustín Cueva, Veena Das y Deborah Poole; todos han trabajo una serie de líneas temáticas sobre la antropología del Estado y cómo es que el estado se presenta en la vida cotidiana desde las prácticas más que desde los discursos; y las investigaciones del PIEB se han centrado —quizá por el tiempo dado para desarrollarse las investigaciones o quizá por los enfoques metodológicos, donde han primado los grupos focales, las entrevistas, la revisión hemerográfica, y a veces, las encuestas—, en cuestiones más discursivas que en ejercicios cotidianos de la plurinacionalidad o, en definitiva, de la nación dentro de un entramado institucional en transformación.

De alguna manera, la investigación sobre el Beni es la que mejor se posiciona dentro de todas las investigaciones. Pero, algo que es altamente llamativo en las investigaciones es que dejan de lado la construcción material de la nación y cómo es que interviene el cambio de la matriz productiva y la construcción del modelo del Vivir Bien dentro de la forma en que se gestionarán, administrarán y distribuirán los recursos provenientes de la explotación y comercialización de los recursos naturales. En ese sentido, se trata de entender la renta como uno de los factores constitutivos de la construcción de la nación. ¿Acaso el tema económico no es uno de los puntos importantes en toda la bibliografía sobre el estado desde la década de los sesenta, setenta y ochentas en Bolivia? ¿La querella por el excedente no fue acaso uno de los

detonantes de la guerra federal, de la guerra del agua, de la guerra del gas? Desmontar el discurso sobre la economía política del Estado, es desmontar justamente uno de los principales argumentos con los cuales puede entenderse hoy a Bolivia. Está, dentro de un proceso de modernización, que intenta sustituir las exportaciones y las importaciones y se encuentra además, dentro de un modelo de economía que no ha desarticulado ni el capitalismo ni la explotación.

La nación boliviana y la plurinacionalidad funcionan más sobre bases materiales que sobre simbólicas. Los rituales, la parafernalia, los discursos, los colores, y el uso discriminado de ciertos accesorios culturales, son formas que tiene el poder de domesticar la historia y de generar adhesiones y cohesión social, como lo demostraron los trabajos de Norbert Elias para describir y explicar la sociedad cortesana y el proceso de civilización en Europa, pero que también ha funcionado en América Latina, como lo demostraron en su momento los trabajos de Rosana Barragán, de Eugenia Bridikina y de Xavier Albó, cuando trabajaron Bolivia en el siglo XVIII y XIX. Y aunque esto nos ayuda a entender cómo funciona hoy al ritualidad del Estado, la interpretación posible, sobre la forma que adquiere el Estado y la nación boliviana están marcados por líneas y continuidades más que por rupturas. Los estudios culturales en sí mismos no ayudan a entender una formación social específica ni a ver cómo ésta ha mutado en el tiempo.

Uno de los rasgos que se puede presentar es el de la economía y la globalización, pero si no se la reflexiona desde una visión amplia de modos de producción, de subproletariado, de redes familiares de explotación y de cómo las fronteras se vuelven porosas y la presencia del Estado es mínima, tampoco se entenderá por completo y en una línea histórica mayor, las formas de resistencia que adquiere el trabajo y las maneras en que se presenta el salario.

Y puede parecer anacrónico retomar este vocabulario, pero creemos que la construcción de la nación en su interior trajo consigo este debate y estas contradicciones. Y la plurinacionalidad más que una cuestión de identidad, que sí es válida y sí tiene un recorrido histórico determinado por la acción de actores específicos como la CSUTCB, o los partidos indios en Bolivia, demanda una construcción o mejor dicho, una construcción hacia la modernización del Estado, no modernización institucional, que sí la hay y las reformas políticas lo refuerzan, sino modernización económica. De nuevo, de ahí la demanda por el cambio de la matriz productiva y de ahí la expectativa por recuperar un modelo de producción que conjugue identidad con economía: Vivir Bien.

La identidad es importante, es un factor de movilización, de movilización de recursos en procura de gestionar políticas públicas, un factor determinante en determinadas elecciones nacionales y municipales; es también un componente de la economía y deja su impronta en la arquitectura; pero no lo es todo, es una parte de un mosaico mucho más complejo, porque la identidad cuando se la convierte en ideología puede obnubilar las dimensiones de las demandas verdaderas, como las del TIPNIS por ejemplo. La movida magistral del gobierno en aquella oportunidad, fue la de convertir la cuestión en un tema de derechos, de recursos y de importancia nacional. No de identidad o de ancestralidad e intangibilidad. Las demandas cayeron en la retórica de la identidad y fueron desactivadas por medio de la ridiculización, de la demostración material, de los costos de la pobreza y de los costos del desarrollo, de las formas en que se presenta en las comunidades el asistencialismo y la intervención en diversos proyectos de seguridad alimentaria, salud, educación y vivienda, por ejemplo. Pero, la demanda del TIPNIS se concentró en una cuestión de identidad, a veces, de autonomía, de intangibilidad, pero en realidad se discutía algo más: un nodo de desarrollo y un punto de progreso. De nuevo: recursos. Renta sobre los recursos naturales y su distribución.

Esto puede ser muy discutible, porque pasa por lo ideológico, y pasa sobre todo, por cómo estamos procesando lo plurinacional dentro de lo institucional. Y esto es lo que no hay, como tampoco existen investigaciones reales, empíricas, teóricas y capaces de dar cuenta de una realidad como la forma en que habitan las diversidades sexo genéricas en el Estado en la actualidad, y no hablo de crónicas o de reportajes de buenas intenciones, pero que reproducen estereotipos o que generan visiones idealizadas sobre dichas identidades más que reflexiones y análisis de las mismas. Pienso, por ejemplo, en los trabajos de Edson Hurtado.

Tampoco se propusieron investigaciones sobre la educación o sobre ciencia y tecnología. Mucho menos, sobre las empresas o la burguesía. Nuestra mirada en investigación social siempre ha privilegiado la investigación sobre la clase popular, a veces sobre la clase media, muy pocas sobre las élites. A veces el PIEB lo hizo como aquella investigación sobre Élites en Santa Cruz o los jailones en La Paz, o la fragmentación y segregación en Cochabamba; pero ¿por qué no se ha pensado en esos ámbitos cuando se pretende reconstruir el mapa de conocimiento social sobre la nación en tiempo de plurinacionalidad? ¿Qué tienen las teorías de la modernización, de la dependencia que decirnos sobre nuestra actualidad?

La investigación está para informar, para indagar, para cuestionar y para debatir las cortinas de humo de la retórica gubernamental o de los mismos grupos subalternos. Porque nada es como parece ser. El fenómeno social, puede ser una cosa en un momento y luego otra, muy diferentes, tiempo después. Y esa memoria y esa trayectoria hay que investigarla también. Porque no es lo mismo tener un conocimiento sobre la relación Estado-movimientos sociales en el 2006 que tenerlo en el 2014. O, —y esto es lo que aporta otra de las investigaciones, en cierto modo—, que reconocer la faceta intersubjetiva del Estado. Aquella que privilegia cierto tipo de actores frente a otros en un proceso continuo de construcción de sujetos proclives a la parcialización de los datos y de sus acciones en favor del poder político vigente.

Pensar en las dimensiones analíticas de lo plurinacional implica reconocer una dimensión histórica, pero también acerca los conceptos hacia un territorio subjetivo, altamente poroso, donde el poder, la raza, el género, y sobre todo el ingreso per cápita marcan las diferencias entre una nación republicana y una plurinacional. Para no hablar de los derechos sociales, civiles y políticos.

Quizá aún no alcanzamos a reconocer las dimensiones de lo plurinacional, y pensamos que sigue siendo el mismo tiempo. Que la política sólo se ha sustantivado. Que el Estado, sólo tiene un nuevo adjetivo. Que las relaciones sociales, por ello, no han debido de cambiar lo suficiente como para tomar nota de ello. Lo plurinacional está en proceso de ser constituyente de algo. Una nueva forma institucional, un nuevo modelo de acumulación, una manera diferente de relacionarse con los países de la región, no comercialmente hablando, sino desde lo político, pero también genera nuevas subjetividades que ingresan en lo educativo, en la formación de la ciudadanía, en las relaciones con la salud y la asistencia financiera o en definitiva, con la dotación de servicios básicos y la política distributiva de los bonos.

Redimensionar lo que sabemos, suponemos y presuponemos sobre lo plurinacional quizás nos haga ver, nuestras propias contradicciones y límites a la hora de realizar investigaciones que no se piensan como construcciones de conocimiento sino como formas de dar cuenta de forma teórica de aquello que la prensa y los discursos gubernamentales informan todo el tiempo. Las ciencias sociales, parecen estar en una encrucijada donde los modelos analíticos, pensados para una realidad ya no se aplican a esta. Y es por ello, que muchos sociólogos, politólogos, antropólogos, etc., recurren a la muletilla de decir: "cuando tenía todas las respuestas, me cambiaron las preguntas". Esto que parece ser dicho en tono de descargo por muchos de los que escriben y publican en Bolivia en la actualidad, es cínico, desfachatado y sobre todo, irresponsable, porque mientras se rasgan las vestiduras, diciendo cosas en contra o a favor del modelo y de lo plurinacional, no aportan con conocimiento real al debate o a la transformación del Estado, sólo lo cuentan episódicamente, descriptivamente con altas dosis de teoría, eso sí. Olvidando y quitando extrañamente una de las condiciones de la descripción. Toda descripción es explicación, pero en los textos se obvia la interpretación y la explicación y la sustituye la teoría. Es la teoría la que habla. Es la teoría la que sienta un juicio de valor y no los autores. En ese sentido, más parecen ciencias sociales positivistas que ciencias sociales sustantivas, que propongan algo nuevo bajo el sol.



Análisis:

El culto al pasado como forma de perder el sentido de la lucha

Carlos Macusaya

La forma en que se presenta lo "indígena", y claro está, al "indígena", obliga a volcar esfuerzos en la clarificación histórica. Las ideas que están hoy en boga sobre la "cultura indígena", nos ponen frente al problema de comprender los contextos y situaciones en que ciertas instituciones y actores específicos les dieron vida. También se trata de esclarecer el carácter histórico de las luchas, derrotas, complicidades con el poder establecido, etc., de lo que hoy se llama "movimientos indígenas", y como estos procesos, en tanto experiencias, son desplazados por la caricaturesca y exótica imagen, además de insultante, que se difunde sobre lo que sería un "autentico indígena". Pero esto no basta, y de hecho puede volverse en una trampa.

Podría suceder, y es algo que sucede, que quedemos obnubilados por algunos pasajes históricos y dejemos de lado el contexto desde donde tratamos de comprender esos pasajes. Esto se expresa en actitudes que se aferran a acciones heroicas de los "indios" o a la crueldad de los "blancos". Por ejemplo: la gran hazaña de Katari de dirigir, sin ser cacique, un ejército que casi pone fin a la dominación española y, de la mano, la reacción que los españoles manifiesta en cruel castigo: el descuartizamiento; o la valerosa lucha de los indianistas, quienes tuvieron que soportar el mismo racismo que denunciaban, y que, para colmo de ironías, muchos de quienes los descalificaban, e incluso los agredían verbal y físicamente, terminaron adueñándose de algunos aspectos de sus discursos y de sus símbolos. Ciertamente que urge trabajar sobre temas históricos que nos clarifiquen la formación de los "movimientos indígenas", pero el ver la historia, el tratar de aclarar pasajes y hechos del pasado, si no se lo hace articulando tales esfuerzos a reflexiones sobre las condiciones actuales, puede llevarnos a anular nuestras posibilidades de acción política. El pasado, en lugar de ayudarnos a clarificar el presente termina "oscureciéndolo". El terreno en el que debemos actuar queda fuera de nuestra atención, pues estamos encandilados con el pasado, y nuestras acciones son casi ciegas, y por lo mismo quedan destinadas al fracaso.



Mala jugada del paseismo que soslaya las contradicciones sociales, económicas y políticas del presente. Algo debe estar mal, cuando hasta para representar un mito «indígena» se necesitan primeros personajes q'aras. En el video del famoso conjunto boliviano, los indígenas sólo tienen los roles de figurantes. Fuente foto: https://www.youtube.com/watch?v=IcGOSxpspXk

No está demás apuntar que la "testarudez" de muchos "indígenas" con el pasado responde a que se trata de una lucha por el sentido no sólo de lo que fue, en tanto fue, sino de lo que configuró lo que hoy es. Pero en esta lucha, muchas veces se pierde la orientación y uno queda atrapado en lo pretérito. Este es el problema de la mayoría de quienes hoy se asumen como indígenas, desarrollando sus acciones a partir de la idea de "recuperar el pasado", es decir que han perdido lo fundamental: las coordenadas históricas, el presente, desde donde actúan. Cuando este aspecto se ha perdido, la "recuperación del pasado" termina siendo no sólo una parodia, sino una evasión de lo que verdaderamente debe ser enfrentada: la situación presente, con sus "resplandores" y contradicciones. Puede decirse que para muchos "indígenas" el presente parece ser más tormentoso y complicado que el pasado colonial o republicano y por ello lo evaden. ¿Qué tiene este presente que espanta a muchos "indígenas"?

En la actualidad un tema que es parte de la vida cotidiana es el racismo y es algo que denuncian los "indígenas". Pero lo que acá importa no se trata de cómo este aspecto, en tanto manifestación de procesos sociales de exclusión, explotación y sometimiento, es denunciado o silenciado. Los "indígenas" suelen hablar del racismo que sufren, pero parecen tener miedo a entender este fenómeno. Se quedan en la victimización y no tratan de enfrentar este problema comprendiendo sus dinámicas y forma de operar, además de las condiciones que lo generan. En consecuencia, tenemos redundantes discursos de victimización, pero casi ningún esfuerzo por explicar el problema.

No se trata de simplemente racionalizar un fenómeno social, sino de que tal proceso intelectual clarifique y potencie las acciones políticas. Mientras una lucha degenera en la parodia del pasado, el racismo queda como algo denunciado por alguien que se victimiza y se refugia en un pasado imaginado. Las acciones se reducen a denunciar el racismo y a realizar rituales, con todo el despliegue estético y exótico implícito, como forma supuesta de recuperar el pasado. En Bolivia es normal, como en otros lugares donde toman como "palabra sagrada" lo que de acá se exporta como "imagen indígena", que los "originarios" se dediquen a hacer shows para turistas "revolucionarios" con el nombre de "ceremonias ancestrales" y también es común que hablen o denuncien que han sido históricamente víctimas del racismo; pero no son nunca protagonistas de debates o de acciones que verdaderamente sean lucha contra el racismo, más al contrario, con sus acciones suelen ser quienes más reproducen los estereotipos racistas.

El racismo, que se manifiesta en formas contemporáneas, queda "intangible", pues los denunciantes no tienen claro aquello que es objeto de sus denuncias. No se trata de algo misterioso y que esté escondido, muy fuera de nuestro alcance. El racismo se lo puede percibir desde los criterios de belleza o en la jerarquía militar. Pero además, siendo que este problema tiene "vía libre", pues los "indígenas" victimizados no saben a qué apuntan, el racismo en sus manifestaciones cotidianas sigue siendo algo no percibido como lo que es, pero de todos modos es vivido: no hace falta que la víctima tenga conciencia de lo que le sucede. En Bolivia el racismo no

sólo es pasado por alto por los "indígenas" sino por la población en general; quienes se muestran sorprendidos y horrorizados cuando pasan cosas como las que se dieron en Santa Cruz en Cochabamba o en Sucre, hace un par de años. Pero otros tienen que soportar, muchas veces en silencio, el vivir lo que otros no pueden o no quieren ver[1].

Pero la cosa no es un problema puramente racista, en el que los "indios" y los "otros" estarían fatalmente enredados. De hecho, las manifestaciones más cotidianas de racismo se expresan entre gente que puede ser identificada, por sus rasgos físicos, como "indios"; ó sea que es más común que "Indios contra indios" se agredan de modo racista. Este fenómeno no sólo es un acto en el que expresa odio por alguien que es percibido como naturalmente inferior, aunque se parezca físicamente al mismo agresor, sino que se trata de una demarcación de clase entre los mismos sujetos racializados, demarcación hecha en lenguaje racializado.

La racialización de los procesos de explotación, y por lo tanto, de la estratificación social, genera un marco referencial a partir del cual se percibe las diferencias entre grupos como diferencias "raciales", y esto no sólo entre sujetos somáticamente diferenciables ("indios" y "q'aras"). El asenso social, en el orden racializado en que vivimos, es percibido como "mejoramiento de raza"; los cambios económicos son vistos como cambios "raciales": así, un "indígena" que vivía en el campo y logró un relativo éxito al trasladarse a la ciudad suele proferir agresiones racistas contra los campesinos "indígenas", como: "indios de mierda"; ó sea que su asenso social, su cambio de clase social es visto racialmente. La afirmación de su nueva condición social se manifiesta en su desprecio por su anterior condición. El "subir algunos escalones" en la jerarquía social, se ve como el distanciamiento de la "raza inferior" y el acercamiento a la "raza superior", lo que responde al ordenamiento racializado de la estructura social.

El presente que muchos "indígenas" (y más aun los indigenistas) parecen eludir al hacer parodias del pasado y al encerrase en la victimización, nos pone ante un dinámico proceso de estratificación social, en el que lo más llamativo es la formación de nuevos grupos de poder económico, que en su mayoría son aymaras y están vinculados al comercio, a la minería corporativizada o al "contrabando". Las diferencias de clase entre los "indígenas" son más acentuadas en la actualidad que lo que eran hace unos 20 años atrás. Este fenómeno es visto por los mismos actores a partir del marco referencial que se ha generado en el orden racializado y por ello las demarcaciones de clase entre indígenas se hacen con expresiones de racismo. La condición económica de pobreza se asocia a una supuesta naturaleza biológico-racial y el cambio de tal condición económica se entiende como "mejoramiento de raza".

La llamada "cumbia chicha" puede ser considerada una expresión de los cambios económicos que se están dando en Bolivia, con toda la red de conexiones entre migrantes en Argentina o Brasil, por ejemplo. Mientras que en algunos boliches o cafés "alternativos" se reúnen algunos grupos marginales (muy despistados) a intercambiar ideas sobre los "indígenas" y donde el menú musical incluye música "autóctona" (pero no cumbia chicha), los "indígenas" hacen grandes fiestas contratando a la warmi aymara Yarita Lizett o a otros artista renombrados de la cumbia chicha. Mientras algunos indígenas buscan encontrar un sentido "hace más de 500 años", no pueden percibir que en la actualidad los aymaras ubicados entre Chile, Perú y Bolivia tienen relaciones más fluidas e intensas que antes de que llegaran los españoles. La intensificación de estas relaciones va de la mano con la estratificación social entre los aymaras, generada por los procesos de inserción a los circuitos comerciales.

Mientras algunos "indígenas" están perdidos en acciones nostálgicas y victimizándose, la mayoría de los indígenas expresa sus aspiraciones en su accionar de formas que contradicen el ideario de lo que supuestamente sería un "indígena". En la actualidad, los cooperativistas mineros, son actores de peso no solo económico, sino político. Los cooperativistas son indígenas que no hacen lo que los "occidentales" esperarían: que cuiden el medio ambiente. La actividad de este sector, el incremento de las cooperativas, no puede entenderse sin considerar los precios internacionales de los minerales, en especial el oro. Lo que muestra que los cambios que se viven entre los indígenas no es algo que no tenga que ver con la economía mundial. Pero además, el conflicto que se da entre cooperativas y comunidades, no es porque unos quieran explotar y los otros preservar la naturaleza, sino porque los comunarios, atentos a los cambios económicos, también quieren explotar los minerales.

Los cambios que se están dando a nivel internacional repercuten necesariamente en la vida "indígena", lo que se ve en la actividad de los comerciantes aymaras. La configuración de la economía mundial va desplazando su eje al Asia, en especial a China. Los capitales chinos están penetrando en América en distintos países, como Venezuela, pero no han llegado directamente a Bolivia, aun. Pero varios comerciantes aymaras, quienes han logrado establecer sus circuitos comerciales con el Asia al margen de las iniciativas estatales, entablan relaciones con consocios familiares chinos, quienes les proveen, a pedido, los productos que comercian en Bolivia, Perú e incluso Brasil. La emergencia económica de China en el mundo tiene alguna relación y condiciona la emergencia económica de los comerciantes aymaras en Bolivia, quienes no sólo han extendido sus actividades por toda Bolivia, sino también sus fiestas, y están adquiriendo propiedades en barrios de "blancos"[2].

Esta relación con China se expresa en las telas que se usan para hacer la "tradicionales" polleras que visten muchas mujeres aymaras, pues se demanda que tal prenda de vestir este hecha de ese material. Los comerciantes están atentos a los ritmos del mercado y por ello, por ejemplo, un grupo de comerciantes se asoció y mandó un pedido a una empresa China para que se hagan papel con estética de aguayo, pues era algo requerido. Cabe resaltar que estos comerciantes no tuvieron que viajar a China, sino que se contactaron con otros aymaras que viven allá y mandaron la foto de un aguayo para el diseño por internet[3].

Otro aspecto que no suelen considerar quienes buscan "recuperar el pasado" es cómo ha incidido el "boom de la quinua" en la estratificación social de los lugares donde ésta se produce. El precio alto en que se cotiza el grano conocido como quinua ha hecho que muchos trabajen en producirla. Mucho de este trabajo se presenta como producción comunitaria, pero no se sabe si es así en realidad o sólo es una forma más de encubrir los procesos de expansión o crecimiento del trabajo asalariado entre comunidades "indígenas". Mientras muchos despistados "indígenas" festejan que los "gringos" coman lo que los bolivianos despreciaban, se deja de lado el comprender cómo este fenómeno económico está cambiando la composición social de lugares considerados "comunitarios".

La reconfiguración mundial de la economía, los precios de los minerales o de la quinua, son fenómenos que tienen repercusiones en Bolivia, y ello es más que visible entre los sectores llamados "indígenas". ¿Podríamos decir que, por lo tanto, "los "indígenas han traicionado sus raíces"? Seriamos tontos si creyéramos tal cosa. Estamos viviendo un momento de suma importancia en cuanto a transformaciones económicas, pero que parece no importar a quienes se presentan como portavoces de los "indígenas" ni a las llamadas "organizaciones indígenas". Si por muchos se pierden tratando de parodiar el pasado o victimizándose, no sólo que los fenómenos contemporáneos quedan fuera de nuestra comprensión, sino que asumimos un papel que permite que los "otros" nos sustituyan.

Cuando el "indígena" pierde el sentido de la lucha al enredarse en acciones estériles, termina fuera del ámbito al que debería apuntar y desde el cual debería actuar. Esto se puede ver, muy simbólicamente en el video del tema "Vivo por ti"[4] de los Kjarkas donde las figuras centrales son un hombre y una mujer que representan una versión "rara" de Manco Capaj y Mama Ojllo. Se creería que las personas más indicadas para representar a los personajes de esta mitología serían "indígenas", pero son "q'aras". Los indígenas no son tomados en cuenta como protagonistas, pues se los considera feos y feas, y tienen un papel secundario en la historia que se presenta en el video. Esto es lo que pasa cuando nos perdemos en jugar el papel de "recuperadores del pasado", sólo nos toman en cuenta en papeles secundarios, haciendo rituales o cosas por el estilo, y las protagonistas siempre terminan siendo los "otros", aunque representan un papel "indígena". Cuando dejamos de lado el escenario en el que debemos desarrollar nuestras acciones políticas, son otros los que asumen el papel que deberíamos asumir nosotros, como cuando en el extranjero Silvia Rivera se hace pasar por "indígena". En este caso, como el video de los Kjarkas, no importa el indígena, sino quien lo suplanta. Este es el problema que acarrea el hacer parodias del pasado o simplemente victimizarse: dejamos que otros nos suplanten, pues no tenemos claro cuál es el contexto en el que nos desenvolvemos, y si no tenemos claro esto último, no podemos plantear un proyecto político más allá de las buenas intenciones.

[1] Muchos viven el racismo fuera de Bolivia y en forma muy cruda, como Franco Zarate, quien en Argentina recibió un balazo en el pecho al mismo tiempo que le gritaban "Boliviano de mierda" y murió. Este tipo de problemas parece no importar a quienes se dedican a "recuperar el pasado". http://cosecharoja.org/el-kiosquero-violento-mato-a-un-pibe-al-grito-de-boliviano-y-lo-acuso-de-ladron/

[2] http://www.bbc.co.uk/mundo/noticias/2015/02/ 150206_bolivia_sociedad_aymaras_transformacion_vp?ocid=socialflow_facebook

[3] Véase: http://www.paginasiete.bo/economia/2015/2/8/venden-papel-regalo-made-china-diseno-aguayo-46608.html

[4] https://www.youtube.com/watch?v=2iefxJItRWI&feature=youtu.be



Un luchador indianista :

Nuestro homenaje a Próspero Orosco Huaytalla

Aureliano Turpo Choquehuanca

E-mail: turaschay@yahoo.com

Qué lejos se siente el tiempo, cuando la vida se nos va dejando inconcluso una aspiración, un compromiso de vida con el pueblo, al que se sojuzga y se le niega el derecho a su propia dignidad como ser humano. Esta realidad ha sido vivido y sufrido por el hermano kechua, Próspero Orosco Huaytalla desde muy tierna edad, en su pueblo kechua de Ayak'uchu (Ayacucho-Perú). Allí va creciendo su rebeldía y su compromiso de lucha por su pueblo, sin mayor ilusión de verla soberana y libre de todo atropello de parte de los terratenientes de la región.

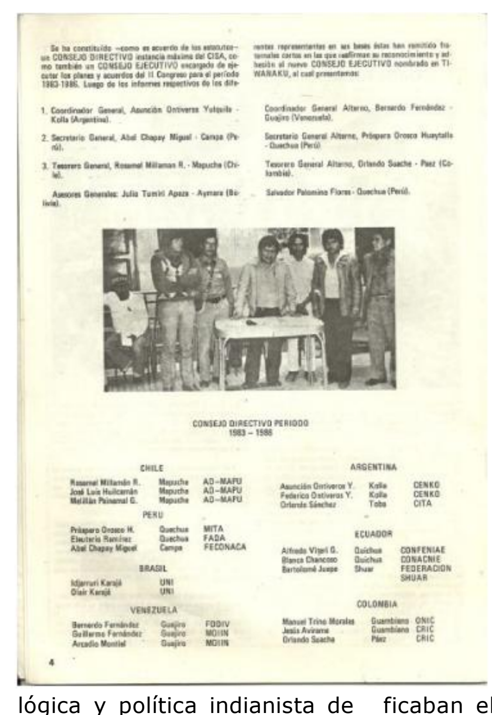
La pobreza y la discriminación provocan la expulsión de sus hijos de sus comunidades, y Próspero es uno más de esos seres humanos expulsados, que migran a la capital limeña, en busca de la realización de sus sueños, cargado de rebeldía y esperanza de encontrar un espacio de denuncia y lucha por su pueblo rebelde desde los tiempos de la invasión colonial española, replicada en la época republicana por los criollos y mestizos que continuaron sojuzgando al kechua, convirtiéndose en terratenientes y latifundistas, usurpadores avasalladores de las comunidades ancestrales de la república.

Instalado en la ciudad de los "reyes", se proyecta hacia la insurgencia política y toma contacto con intelectuales indigenistas, como Carnero Hoke, Virgilio Roel Pineda y otros hermanos kechuas migrantes de la sierra peruana, con los que establece diálogo e impulsa la creación de un instrumento político de inspiración tawantinsuyana. Eran los años de la década del 70 y será el año de 1980 del siglo pasado, el escenario de su liderazgo ideológico y político, al frente del Movimiento Indio Poder Indio de Lima, base orgánica del Movimiento Indio Peruano, dirigido por Carnero Hoke y Virgilio Roel Pineda.

El Cusco milenario, capital histórica y política del Perú-Tawantinsuyano, fue el escenario de la gran concentración y encuentro político de los movimientos indios del Cono sur. Encuentro que se dio en febrero y marzo de 1980, donde con el concurso de líderes indianistas de América del Sur, se forjó el Consejo Indio de Sud América (CISA), siendo Próspero Orosco Huaytalla elegido como miembro del directorio, de la organización que debía cumplir un rol de lucha política y de revalorización pluricultural del Tawantinsuyu, manoseado y deformado por los colonos mentales de la derecha y la izquierda, instrumentadores del corporativismo clasista, que impulsaba el autogenocidio del pueblo kechua, aymara y amazonense del Perú-Tawantinsuyano.

Este encuentro continental nos permitió encontrarnos con Próspero y muchos hermanos indios de Colombia, como el hermano Trino Morales, Constantino Lima, Julio Tumiri, Luis Ticona de Bolivia, Nilo Cayuqueo, Eulogio Frtitis, Mario Rojas de Argentina, Fernández de México, y muchos hermanos miskitos, ramas de Nicaragua, mayas, quiches de Guatemala, kunas de Panamá, como de otros lugares de nuestro continente ancestral. Evento histórico y político indio organizado por el Asociación Indígena de la República de Argentina (AIRA) de Argentina, el Movimiento Indio Peruano (MIP) del Perú y el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas (CMPI), con sede en Canadá.

Próspero fue parte de la lucha que llevamos con pensamiento y acción indianista, organizando y estructurando las bases de una organización política del Perú, como también participando en los eventos internacionales, como el IV Congreso Mundial del CMPI que se llevó a cabo en Australia organizado por los hermanos aborígenes, que fue otro acontecimiento político que puso en escenario la presencia ideológica y política indianista de lucha contra la colonización euro-española de ayer y de hoy. También estuvimos en la ONU, donde por primera vez se escuchó la palabra de los indios de la hoy llamada América del Sur y la presentación del documento original del proyecto de la Declaración de los Derechos del Pueblo Indio.



Se ha constituido —como es acuerdo de los estatutos— un CONSEJO DIRECTIVO instancia máxima del CISA, como también un CONSEJO EJECUTIVO encargado de ejecutar los planes y acuerdos del II Congreso para el período 1983-1986. Luego de los informes respectivos de los diferentes representantes en las bases éstas han remitido fraternales cartas en las que reafirman su reconocimiento y adhesión al nuevo CONSEJO EJECUTIVO nombrado en TIWANAKU, al cual presentamos:

1. Coordinador General, Asunción Ontiveros Yulquila - Kolla (Argentina).
2. Secretario General, Abel Chapay Miguel - Campa (Perú).
3. Tesorero General, Rosamel Millaman R. - Mapuche (Chile).

Asesores Generales: Julio Tumiri Apaza - Aymara (Bolivia).

Coordinador General Alterno, Bernardo Fernández - Guajiro (Venezuela).

Secretario General Alterno, Próspero Orosco Huaytalla - Quechua (Perú).

Tesorero General Alterno, Orlando Suache - Paez (Colombia).

Salvador Palomino Flores - Quechua (Perú).

CONSEJO DIRECTIVO PERIODO 1983 – 1986

CHILE

Rosamel Millamán R.	Mapuche	AD-MAPU
José Luis Huilcamán	Mapuche	AD-MAPU
Melillán Painemal G.	Mapuche	AD-MAPU

PERU

Próspero Orosco H.	Quechua	MITA
Eleuterio Ramírez	Quechua	FADA
Abel Chapay Miguel	Campa	FECONACA

BRASIL

Idjarruri Karajá	UNI
Olair Karajá	UNI

VENEZUELA

Bernardo Fernández	Guajiro	FODIV
Guillermo Fernández	Guajiro	MOIIN
Arcadio Montiel	Guajiro	MOIIN

ARGENTINA

Asunción Ontiveros Y.	Kolla	CENKO
Federico Ontiveros Y.	Kolla	CENKO
Orlando Sánchez	Toba	CITA

ECUADOR

Alfredo Viteri G.	Quichua	CONFENIAE
Blanca Chancoso	Quichua	CONACNIE
Bartolomé Juepe	Shuar	FEDERACION SHUAR

COLOMBIA

Manuel Trino Morales	Guambiano	ONIC
Jesús Avirama	Guambiano	CRIC
Orlando Suacha	Páez	CRIC

4

Una página del Boletín Mensual Informativo CISA (Año 1, Nº 1, 15 de noviembre de 1983, Lima) en el que se da cuenta de los resultados del II Congreso de Pueblos y Organizaciones Indias de Sudamérica, que tuvo lugar del 6 al 13 de marzo de 1983 en Tiwanaku, Bolivia. Allí se reseña que se eligió a Próspero Orosco Huaytalla, quechua del Perú, como miembro del Consejo Ejecutivo del CISA en el cargo de Secretario General alterno. Próspero Orosco también fue elegido miembro del Consejo Directivo del CISA por el período 1983-1986.

Fuente foto: Pukara

Sería muy largo reseñar la presencia política de Próspero en distintos lugares de nuestro territorio tawantinsuyano (América del Sur), como aquel que se desarrolló en Tiwanaku, al que participamos gracias a la convocatoria que nos hicieron los hermanos Sebastían Mamani y Ramón Conde, líderes del Partido Indio de Bolivia. Estos son algunos eventos donde estuvo presente el hermano Próspero Orosco Huaytalla, llevando el pensamiento ideológico y político indianista, que no ha sido entendido por los mestizos limeños empoltronados en el CISA, que hicieron fracasar el proyecto político continental indio, entre estos encontramos a Salvador Palomino, a Javier Lajo que de manera sutil e hipócrita, descalificaban el trabajo político de Próspero, pero él no desmayó y siguió trabajando por el pueblo kechua de Perú-Tawantinsuyano, como muchos hermanos y hermanas pueden testimoniar en Lima y en América del Sur.

Estas línea son algunas pinceladas sobre el recorrido político de Próspero, lo reseñamos a grandes líneas como HOMENAJE A SU SENSIBLE FALLECIMIENTO, acaecido el día 24 del presente mes, que nos ha sido comunicado por el hermano Aquilino Huaytalla, desde la ciudad de Lima-Perú. Desde estas tierras kollasuyanas, se aúnan a nuestro homenaje, los hermanos aymaras de Bolivia en esta hora de partida de Próspero, Constantino Lima, Pedro Portugal, Víctor Machaca, Daniel Sirpa, de Chile el indio Inti Chipana y los hermanos Honorio Turpo Choquehuanca y Belarmino Mamani Mendoza del Sur Andino (Puno) del Perú-Tawantinsuyano.

Finalizo este homenaje recordando su grito de guerra,

KAUSACHUN TAWANTINSUYU!

¡KAUSACHUN PODER INDIO!

Kollasuyu Marka, 24 de Febrero del 2015.